

Formações ideológicas na cultura brasileira

ALFREDO BOSI

APROXIMAÇÕES

E SPERO QUE NÃO CAUSE estranheza o fato de um professor de Literatura arriscar-se a desenvolver o tema: *formações ideológicas na cultura brasileira*. Toda escolha tem uma história. Uma história que não é só pessoal, mas tem a ver com o *ethos* de uma geração que compartilhou durante algum tempo as mesmas perplexidades no plano das idéias e no plano dos valores.

Os que se formaram em torno dos anos de 60 sabem que os estudiosos das Letras, os eternos amantes da poesia e da ficção, vivíamos em uma tensão entre dois pólos intelectuais e morais. De um lado, a compreensão da obra literária exigia uma leitura imanente rigorosa que, àquela altura, nos era proporcionada pelo estruturalismo e pelo retorno aos formalistas russos, que anos e anos de censura haviam impedido de circular na cultura ocidental. O outro pólo, de cunho ético e político, era constituído pela urgência de entender a sociedade brasileira que habitávamos e que nos habitava, e, se possível, intervir nas suas estruturas iníquas; para tanto, a teoria mais vigorosa de que se dispunha vinha do marxismo que só então passou a ter presença efetiva na cultura universitária e, em particular, na cultura da nossa Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras. A tensão entre essas duas exigências foi constitutiva de um certo tipo de intelectual, que ainda sobrevive.

O formalismo e o estruturalismo lingüístico nos ensinavam que todo texto era um *sistema* e que as suas relações internas formavam uma rede significativa, a sua *estrutura*. As imagens de um poema, os motivos de uma melodia, as linhas e as cores de um quadro, os episódios de uma narrativa, os atos de um drama se tornavam inteligíveis quando postos em relação, quer de analogia, quer de contigüidade, quer de repetição, quer de oposição. De todo modo, sempre se tratava de um complexo de signos em que as partes só adquiriam sentido quando relacionadas entre si ou com o todo.

O marxismo, por sua vez, desenhava um esquema da sociedade em que as coisas tampouco se passavam ao acaso: as relações básicas de produção determinavam estruturas de classe na medida que impunham regimes de exploração, os quais, por sua vez, se traduziam em relações de dominação. Economia, sociedade e política: faces do mesmo poliedro.

Assim, quer visássemos ao interior do texto, quer à sociedade para o qual fôra escrito, víamos sempre formas, estruturas ou, observando diacronicamente, percebíamos formações semânticas ou formações histórico-sociais.

A hora era de grandes perguntas e grandes opções. Perguntávamos qual seria a relação inteligível entre texto e contexto. Raros eram então os que, ecoando *slogans* temerários do futurismo russo, afirmavam que, afinal de contas, obra é obra, vida é vida, construção não é representação, e se proibiam qualquer sondagem nas esferas psicológica e social, que chamavam com desdém *externas* ou não pertinentes ao texto. A maioria, ao contrário, forcejava por entender como os processos sociais enformam a vida simbólica. Propunha-se a existência de homologias (termo caro a Lucien Goldmann) entre as estruturas sociais e os campos de significação. E a ponte de dupla mão que permitia o acesso do social ao literário era a *perspectiva* assumida pelo autor. Abrindo cursos sobre o realismo na literatura brasileira, lembro que me comprazia em citar a frase (de resto, de leitura ambivalente) de Saussure: “É o ponto de vista que cria o objeto”.

Para qualificar a perspectiva que rege um texto, era necessário explorar as mediações entre a experiência social, intersubjetiva, e a escrita literária. O instrumento mediador mais visível se chamava *ideologia*. A ideologia estaria difusa na obra, pois o autor não poderia subtrair-se, enquanto homem do seu tempo, aos discursos de classe ou de grupo social que pretendem explicar o funcionamento da sociedade, os seus valores ou, mais ambiciosamente, o sentido da vida. E aqui o marxismo encontrava meios de dialogar com o historicismo de Dilthey e o culturalismo dos grandes sociólogos alemães do começo do século xx.

(Abro aqui um parêntese para lembrar que, no acesso ao culturalismo, foi inestimável a presença militante de um grande *scholar* europeu, Otto Maria Carpeaux, cuja *História da literatura ocidental* e os ensaios publicados na imprensa dos anos 40 aos 60 nos ajudaram a pensar dialeticamente a literatura e as artes.)

No seu momento de maior expansão, marxismo e estruturalismo se nos davam a conhecer antes pelas suas diferenças do que por suas afinidades. Formavam-se partidos pró e contra cada uma das correntes e as mútuas excomunhões não eram raras. Hoje, quando ambos saíram do foco do consumo cultural, reconhecemos que havia algo de comum em suas propostas: a procura ambiciosa da totalidade, o pressuposto da vigência de uma *ordem* tanto no campo dos processos econômicos quanto no dos processos antro-po-simbólicos. Não por acaso, a influência do estruturalismo lingüístico nas releituras que de Marx fizeram Althusser e alguns grupos da esquerda européia foi determinante de um certo modo de pensar o social e o político nos anos 60.

A década de 70 e depois:
a ascensão da dialética negativa
e do anti-racionalismo individualista

Há um provérbio popular entranhadamente dialético que diz: “De onde menos se espera, daí é que vem...”

Por volta de 70 (falo aproximativamente) entraram em crise ambas as *positividades*: a do estruturalismo e a do marxismo ortodoxo. Estou datando pela situação universitária brasileira: as datas dos surtos originais da crise teriam que retroceder se atentarmos para as suas matrizes européias.

Persistiram, de forma epigônica e escolar, os esquemas didáticos daquelas doutrinas: eles têm a vantagem indiscutível da simplicidade redutora, que ama o genérico e sobrevoa o particular. Mas o interessante não é a reiteração cômoda das teorias: é a emergência do novo e do problemático. Nova e problemática foi para nós a dialética negativa de Adorno e Horkheimer, os frankfurtianos; novo e problemático o pensamento provocante do mestre de ambos, morto tragicamente na II Guerra, Walter Benjamin. A dialética negativa parecia revirar e subverter o já conhecido e assentado, isto é, a ortodoxia do materialismo histórico que muitos de nós tínhamos codificado como se fôra um apêndice do evolucionismo linear.

A Escola de Frankfurt fazia deslizar o culto da totalidade para o lado da má positividade; e a escolha da singularização para o lado da boa negatividade.

Tratava-se de uma vertente do pensamento dialético que fôra purificada pela experiência do totalitarismo: do fascismo, do nazismo, do estalinismo. A sua teoria crítica da sociedade burguesa não se esgotava na clássica refutação marxista da economia política liberal: ia mais longe e mais fundo, atingindo as configurações do Estado centralizador e opressivo que resultara na perseguição a todas as liberdades democráticas.

As conseqüências da teoria crítica no plano dos valores e do gosto artístico foram drásticas. Em vez da apologia do realismo dito socialista, começou-se a reivindicar a fecundidade do imaginário surrealista e da linguagem expressionista (penso nas preferências estéticas de Benjamin); Adorno, por sua vez, fez a apologia da nova música atonal, contrapondo-a politicamente à música digestiva espalhada pela indústria cultural e pela rotina das salas de concerto. Arte não mais espelho da sociedade, mas arte *versus* sociedade: arte enquanto crítica.

O terreno é minado contemporaneamente do lado dos críticos literários. Embora inclinados intimamente a leituras formalistas, cedo se cansaram dos abstratos rigores dos petimetres acadêmicos e se emborracharam com os prazeres

báquicos do texto. Roland Barthes é aqui a figura oracular distribuindo doces venenos durante esses anos todos, o bastante para inebriar letrados e jornalistas do mundo inteiro.

Em vez de unidade estrutural, todas as vozes mais sedutoras da cultura ensinaram a ver os encantos da diferença, da pluralidade, do fragmento, da exceção, da errância, do descentramento, do acaso, dos pontos de fuga, das ambigüidades, das indeterminações, enfim (e por que não) do caos.

Em vez de glosar o esquema ideológico do texto, o que se começou a rastrear e a amar foi o seu avesso, capilar embora: a contra-ideologia, a anti-ideologia, tudo quanto teria sido ocultado pela ideologia – a singularidade mesma da voz lírica em uma sociedade inteiramente administrada pelo mercado, pela *mídia*, pelo Estado. A margem de liberdade possível tornou-se objeto de desejo mais atraente do que a rota batida dos paradigmas.

Os manifestos veementes de Marcuse lançados em *Eros e civilização* e em *O homem unidimensional*, o “prazer do texto” de Barthes, a anti-psiquiatria e a crítica demolidora das instituições feita por Michel Foucault entraram na mesma órbita cultural ensombrando com a acusação de positivismo autoritário aqueles modos de ler a obra de ficção que ainda amarravam firmemente estrutura econômica, classe, ideologia e ponto de vista.

No bojo desse poderoso movimento contra os micropoderes do saber tradicionalmente qualificado de racional, o desconstrucionismo de Derrida (que ganhou parte da crítica universitária norte-americana entre as décadas de 70 e 80) levou à prática da decomposição da escrita em subdiscursos heterogêneos e lances de acaso, o que tornou difícil de atuar a proposta de cercar as determinações sociais do texto com que, em tempos idos, ainda se vinculavam as análises estruturais e a interpretação sociológica.

Enfim, o ideal mesmo de uma teoria literária científica e unificadora sofreu abalos de múltiplos lados. Desatou-se o feixe. E, convenhamos, mãos distintas concorreram para fazê-lo. O feixe foi desatado por pensadores hegelianos como Adorno e Marcuse, por amadores da linguagem como Barthes e por filósofos da cultura definitivamente não-marxistas como Derrida e Foucault. No mosaico pós-moderno as oposições de fundo se esbateram, coabitando todas no mercado cultural.

O lugar da ideologia

O que teria acontecido, ou estaria acontecendo, com a modernidade própria da sociedade industrial na qual se gestaram positivismo, marxismo, funcionalismo e estruturalismo? É arriscado dar respostas globais. A hipótese corrente da emergência da instância narcísica do indivíduo combina-se paradoxalmente com o triunfo da cultura para massas.

Seja como for, é preciso repensar as relações entre literatura e ideologia, liberando-as do causalismo pesado com que as onerava a sociologia convencional da literatura. O que se pode ainda sustentar razoavelmente é que *literatura e ideologia se tangenciam enquanto ambas pressupõem o mesmo vasto campo da experiência intersubjetiva*. Mas os seus modos de conceber e de formalizar essa experiência são diversos, quando não opostos.

A literatura exprime, re-apresenta, presentifica, singulariza, enxerga com olhos novos ou renovados os objetos da percepção, ilumina os seus múltiplos perfis e desentranha e combina as fantasias do sujeito. A ideologia reduz, uniformiza os segmentos que reduziu, generaliza, oculta as diferenças, preenche as lacunas, as pausas, os momentos descontínuos ou contraditórios da subjetividade.

A literatura dissemina. A ideologia fixa cada signo e cada idéia em *seu devido lugar*, fechando, sempre que pode, o universo do sentido.

A conquista da dialética negativa, tal como a herdamos de Walter Benjamin e dos frankfurtianos, foi precisamente o ato de pôr em xeque os esquemas classificatórios do evolucionismo linear, do historicismo fatalista e de um certo marxismo ossificado pela propaganda sectária.

Essa viragem foi salutar e libertadora. Já anunciada pelas propostas ardidas das vanguardas surrealistas e expressionistas, ela tardou a tomar corpo no universo das teorias da cultura e da literatura. Mas veio o tempo em que, por vias transversas, se deu enfim razão à bela hipótese da *circularidade das formas simbólicas* com que Benedetto Croce, na sua primeira *Estética* de 1902, já figurava a distinção de fantasia poética e conceito lógico: momentos diversos, mas pertencentes ambos ao mesmo fluxo da vida e do espírito humano. A imagem é anterior ao conceito e independe deste; o que não significa que o conceito vá suprimi-la e superá-la definitivamente pelo fato de construir-se depois. Novas intuições singulares se seguirão às sínteses lógicas, pois o círculo das atividades espirituais não se detém em uma determinada instância: apenas se adensa e se intensifica com o alternar-se ou combinar-se de momentos poéticos e momentos lógicos (ou, no universo da ação, de momentos de necessidade econômica e momentos de aspiração ética). Um círculo móvel contém em si todos os seus pontos formadores, e a todos contempla na sua identidade e nas suas passagens e transformações.

Tanto a dialética negativa quanto a *dialética dos distintos* de Croce são devedoras do pensamento hegeliano. Vejo, entretanto, em certo uso contemporâneo que fazemos dos textos de Adorno e de Benjamin uma tendência ao dualismo maniqueísta: ou literatura ou ideologia. A distinção, que sempre se deve manter, vira um jogo de exclusões. É o caso de dialetizar, de novo, a diferença, e voltar estrategicamente a uma aceitação da *discordia concors*, da coexistência dos opostos. Cortar cirurgicamente os traços ideológicos das obras literárias porque

os sentimentos como elementos intrusos é ignorar, pura e simplesmente, que a ideologia, enquanto costura de representações e de valores, integra a escrita, queiramos ou não acolher a sua presença... É necessário reconhecê-la, sabendo embora que ela não deve fechar o horizonte das leituras possíveis de um texto literário. Inclusão não é conclusão.

Para perceber essa imbricação basta tomar boas distâncias temporais. Basta interpretar o conjunto das obras de um mesmo período, de um mesmo *campo literário* (Bourdieu). Obras diversas nas suas expressões singulares, na sua imagística e no seu tom peculiar, se mostrarão próximas e até assemelháveis à luz do seu modo histórico de ver o mundo e enquanto macro-retórica ideológica. Se a negatividade da voz singular é a fonte oculta do valor do poema, a flor no asfalto, a positividade ideológica é o seu oneroso tributo a formas de pensar e sentir datadas, sim, mas nem por isso menos funcionais e vinculantes. A positividade ideológica significa para o núcleo lírico do texto a necessidade que não se arreda com uma penada, a repetição, o lastro, a cruz. E a liberdade não se conquista sem atravessar a necessidade.

Expurgaremos de *Os Sertões* o discurso do evolucionismo para-racista lá aninhado? Seria uma atitude ingênua e idealista que falsearia a contraditória grandeza de Euclides. Apagaremos n' *Os Lusíadas* a crença na missão heróica, política e religiosa, de Vasco da Gama? Seria alijar um dos sentidos públicos fundantes da epopéia. Subtrairemos o pessimismo sem saída de Leopardi ao corpo vibrante da sua lírica do infinito? Não compreenderíamos a sua dialética de desengano e resistência. Expulsaremos das *Primeiras Estórias* de Guimarães Rosa o seu animismo arcaico e popular, ou o substituiremos por algum tipo de racionalismo materialista para adular o nosso super-ego ilustrado? Seria o mesmo que negar, por purismo estético, que os andaimes narrativos da *Divina Comédia* foram construídos com os materiais da teologia de Santo Tomás. Poesia e ideologia, poesia e doutrina, poesia e não-poesia, parentes, talvez rivais. Rivais, mas parentes.

As ideologias ou macro-retóricas estão presentes no texto de ficção, como na conversa cotidiana, mas não são o núcleo vivo, o fogo, a alma da sua poeticidade, que é intuitiva, figural, imaginária (1).

As ideologias e os discursos do poder

Se a ideologia está na obra de arte como a sombra das nuvens recobrimdo ou encobrimdo o azul do céu, há, no entanto, uma esfera de significados e valores na qual a ideologia se assenta no centro mesmo do *locus* discursivo. Essa esfera é a da linguagem política: linguagem que quer chegar ao poder ou conservá-lo. Mundo da persuasão, mundo animado pela vontade e tão-só pela vontade.

Marx, ao estudar a ideologia dos pensadores pós-hegelianos alemães, generalizou um olhar de suspeita sobre todo discurso que visa, em última instância, a legitimar a ordem estabelecida. A partir desse olhar, todas as teorias explicativas da sociedade se tornaram passíveis de uma dúvida metódica: até que ponto o emissor da mensagem está envolvido, consciente ou inconscientemente, na defesa da sua crença ou do seu interesse? Veio Nietzsche, veio Max Weber, veio Freud, vieram os sociólogos do conhecimento, veio a Escola de Frankfurt, veio Habermas, e a dúvida só fez aumentar a suspeita e universalizá-la. O conhecimento não é só filho da razão pura e livre: lateja nele o móvel do interesse, logo da vontade. Como distinguir teoria e ideologia?

Lembro, exploratoriamente, um elenco de semelhanças e diferenças. O risco é grande, mas tentar é preciso.

Ideologias e teorias: afinidades

Teorias e ideologias são, necessariamente, pouco numerosas.

O que é explicável, até lingüisticamente, o número de palavras abstratas é significativamente menor que o número de palavras concretas. As forças redutoras são, evidentemente, muito menos numerosas do que os objetos redutíveis. São palavras de Benveniste: “Toda a história do pensamento moderno e as principais realizações da cultura intelectual no mundo ocidental estão ligadas à criação e ao manejo de algumas dezenas de palavras essenciais, cujo conjunto constitui o bem comum das línguas da Europa Ocidental” (em *Hommage à Lucien Febvre*, 1954).

Teorias e ideologias difundem-se entre culturas que têm um ou mais traços estruturais comuns.

O poder de difusão de uma ideologia é proporcional ao seu grau de utilização social. Ainda Benveniste: “O pensamento chinês pôde muito bem haver inventado categorias tão específicas como o *Tao*, o *Yin* e o *Yang*, nem por isso é menos capaz de assimilar os conceitos da dialética materialista ou da mecânica quântica sem que a estrutura da língua chinesa a isso se oponha. Nenhum tipo de língua pode por si mesmo impedir a atividade do espírito”.

A difusão de ideologias européias em países de extração colonial (como a ilustração, o liberalismo e o positivismo) foi um processo social e cultural generalizado, e que se seguiu a um longo período de aculturação lingüística e religiosa. A aculturação prévia terá sido mais profunda e duradoura do que a difusão das ideologias; o que não significa, porém, que esta se haja detido na superfície da vida social. Tal como as ideologias, as doutrinas científicas e filosóficas se difundem mediante os canais da educação formal que as colônias implantam para formar os seus intelectuais orgânicos (bacharéis, sacerdotes, médicos etc.).

Teorias e ideologias são catalisadoras de fatos heterogêneos.

Uma hipótese de trabalho científico – como, por exemplo, a que levou à teoria da seleção natural em Biologia – é tão absorvente e devoradora de sinais que a comprovem quanto um preconceito de raça ou de classe estribado em uma ideologia etnocêntrica.

Ideologias e teorias: diferenças

A teoria se propõe conhecer o objeto. A ideologia presume já ter conhecido o objeto.

O princípio que norteia a atividade teórica é a objetividade: trata-se de uma relação em que o sujeito está inteiramente voltado para o objeto a ser compreendido. O que exige uma constante reavaliação das hipóteses iniciais.

A ideologia tem por móvel, não o conhecimento, mas a vontade de persuadir. É uma relação entre o sujeito que a defende e o outro que deveria aceitá-la como verdadeira.

A teoria quer ver para compreender mais e melhor. A ideologia pré-figura e pré-semantiza os seus objetos, afetando-os prematuramente de significado e valor, de tal sorte que já terá caracterizado o que parece estar caracterizando. Essa pré-definição é afim ao pré-conceito, e tem por alvo ordenar o descontínuo social e/ou provar que os seus desequilíbrios são naturais ou lógicos.

A teoria visa ao universal. A ideologia parte do geral com o fim implícito de avaliar e julgar o particular.

Ou seja, o particular já está pré-julgado pelas sentenças do ideólogo.

A teoria não se parece nem quer se parecer com a ideologia.

A inteligência desinteressada respira um clima de isenção. A ideologia, ao contrário, deseja parecer-se com a teoria; daí, à falta de razões, a ideologia lançar mão de *racionalizações*, que são as contrafações dos argumentos racionais da teoria. Onde falha a razão sobrevem a racionalização, tanto parece necessário à mente humana encontrar alguma lógica no fluxo dos eventos.

Áreas de passagem e de conversão

Os caracteres comuns e os específicos que foram indicados não nos devem induzir ao equívoco de pensar que teoria e ideologia dispõem de identidades a-históricas e estáticas. Na realidade, uma teoria pode ser instrumentalizada, isto é, convertida em ferramenta de persuasão, passando então à esfera das práticas

ideológicas. Esse trânsito é mais freqüente do que o quadro teórico faz supor. O evolucionismo antropológico, por exemplo, teoria elaborada por um cientista probo e isento, Charles Darwin, foi usado pelo imperialismo da segunda metade do século XIX em diante como fonte de provas de superioridade natural do branco sobre o negro e o índio; logo, foi ideologizado na medida em que alimentou atitudes racistas. A teoria da bondade inata do ser humano, que teve em Rousseau o seu expositor mais profundo, pôde gerar um espontaneísmo pedagógico que orientaria ideologicamente toda uma filosofia educacional. Em direção inversa, as correntes autoritárias da pedagogia alimentam-se de teorias psicológicas que estudam a agressão na infância e na horda primitiva, ou então medem a eficácia do castigo no aprendizado dos ratos e dos chimpanzés.

Ainda está por estudar, caso a caso, a polaridade de rigidez e flexibilidade das ideologias. Como o seu objetivo é sempre alcançar ou conservar o poder, e como as situações particulares são contingentes e mutáveis, as ideologias precisam adaptar-se ao imprevisto, filtrar as eventuais impertinências, assumindo uma cauta ductibilidade. A sua sobrevivência depende dessa mobilidade tática, que é notória no comportamento dos políticos profissionais. Trata-se de manter a *aparência de identidade* (a coerência verbal mínima do discurso) e agir nos limites estreitos do possível. O pragmatismo, dito às vezes elogiosamente *realismo*, é, nesse sentido, o salvo-conduto de várias ideologias dominantes, levando sobre quaisquer outras a vantagem suplementar de passar por uma respeitável teoria filosófica.

A DIFUSÃO DAS IDEOLOGIAS EUROPÉIAS NO BRASIL DOS SÉCULOS XIX E XX

Quando passamos do estudo dos movimentos literários comuns à Europa e ao Brasil (*Barroco, Arcádia, Romantismo, Realismo, Naturalismo, Parnasianismo, Simbolismo...*) para o exame das ideologias (*Mercantilismo, Liberalismo, Positivismo*), constatamos a verdade da afirmação de Benveniste sobre o reduzido número de conceitos essenciais na história da civilização moderna. E verificamos que as ideologias político-sociais são ainda menos numerosas do que os estilos literários.

Trata-se de graus de abstração. O grau de redução que as ideologias assumem em face da variedade da experiência cotidiana é mais alto que o grau de concentração operado pelos grandes estilos artísticos e literários. Estes, a seu modo, ainda acham-se mais próximos das vivências e das relações intersubjetivas do que o fazem as generalizações ideológicas.

Maneiras de pensar a vida social estão estritamente vinculadas a estruturas econômicas básicas, de longa duração. E estas, à medida que o Ocidente se foi unificando com a colonização, o livre-comércio e a revolução industrial, podem contar-se nos dedos de uma só mão.

As ideologias mundiais são poucas e, inversamente, é grande o seu poder de difusão. A difusão ideológica é o sucedâneo pós-colonial da maciça aculturação dos povos americanos em matéria de língua, religião, costumes públicos e governo. O mundo foi se tornando cada vez mais interligado por obra do colonialismo e, num segundo momento, do imperialismo industrial e financeiro. Para um mundo assim tendente à uniformização por alto (dita hoje *globalização*), o controle das mentes se tem feito pela implantação ideológica. Idéias poucas. Difusão extensa. Reprodução intensa.

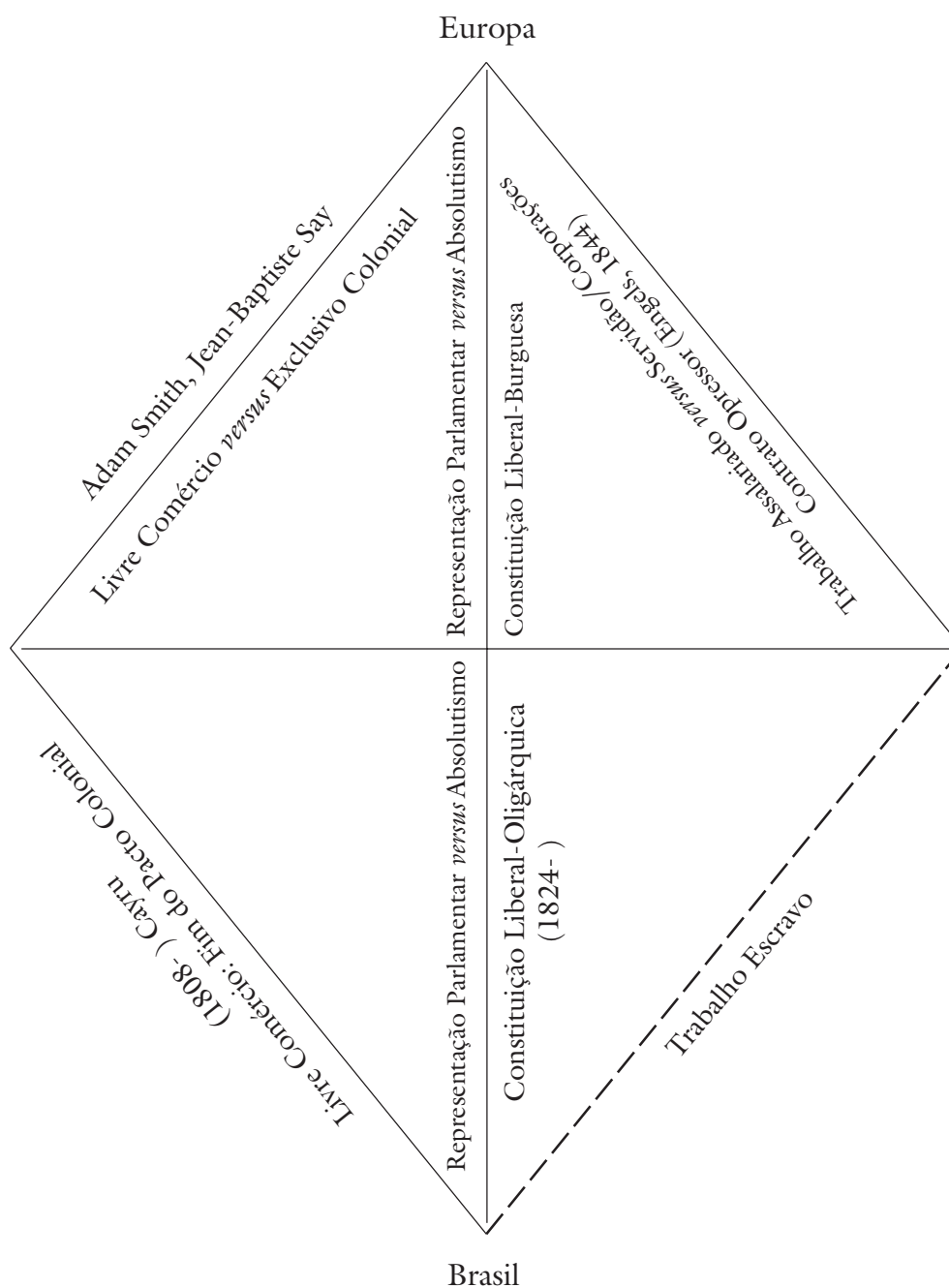
Nesse processo de passagem o ideológico se diferencia do teórico. A ideologia enquanto tática defensiva de grupos sociais tem de ser amoldável a contextos díspares. Não há traduções fiéis e integrais de uma ideologia quando esta passa do centro de origem para a periferia. Há adaptações, ajustes, filtragens. Pode-se traduzir *ipsis litteris* a astronomia de Galileu ou a física de Newton para qualquer língua e em qualquer época. *Os Elementos* de Euclides foram copiados, tais e quais, por Leonardo Da Vinci quase dois milênios depois da sua elaboração na Grécia antiga, e assim foram ensinados nas aulas de Geometria até o século XIX. Mas livre-cambismo e protecionismo tiveram (e têm) que passar por acomodações quando se deslocaram da Europa para as Américas. As conjunturas requerem seleções que os agentes políticos praticam, ainda que continuem sustentando verbalmente a pureza das fórmulas originais.

Situações de desequilíbrio e adoção de ideologias

O transplante de uma ideologia do seu nascedouro para os países emergentes do pacto colonial fez-se em momentos de crise da formação social receptora. Situações desequilibradas propiciam condições para que os grupos sociais diretamente envolvidos na crise busquem soluções já comprovadas nos países tidos por mais civilizados. Quando há interesses em jogo de ambos os lados, a adoção é rápida e o processo de persuasão, fulminante.

No caso brasileiro, a introdução do liberalismo econômico, mediante a abertura dos portos assinada pelo regente D. João em 1808 (assessorado pelo smithiano futuro Visconde de Cayru) foi a resolução internacional e moderna de impasses acumulados pelo pacto colonial monopolista. Ao mesmo tempo, foi a estréia de uma fusão liberal-escravista, ideologia de longa duração só contestada, de fato, quando começou a escassear a força-de-trabalho após a extinção do tráfico. Como se sabe, o regime escravista continuou sendo, depois da abertura comercial e da independência política, o alicerce da ordem social brasileira. *O que fez o liberalismo foi integrar essa ordem no mercado mundial.* O liberalismo atuou como solução estrutural para que essa ordem se mantivesse e prosperasse no século XIX.

Comparemos, com a ajuda do esquema seguinte, os pilares do liberalismo europeu, tais como se edificaram no começo do século XIX, e os do liberalismo brasileiro inaugurado em 1808 e consolidado pela Constituição de 1824:



Da comparação resulta que há dois fundamentos correspondentes entre o modelo brasileiro e o modelo europeu; e um fundamento incorrespondente.

As bases comuns são:

- a adoção da prática do livre-comércio internacional;
- a adoção da representação parlamentar.

O liberalismo econômico é comum a ambos os modelos, assim como o liberalismo político.

O liberalismo econômico interessava sobretudo à Inglaterra, que em pouco tempo liquidou os seus concorrentes coloniais e apressou a libertação das colônias da Espanha e de Portugal. No Brasil pós-1808 o liberalismo comercial interessa diretamente à economia agroexportadora; no caso, aos senhores de engenho e aos fazendeiros do café.

Quanto ao liberalismo político, é a conquista maior da Revolução Francesa, devidamente relativizada pelo conservadorismo burguês em ascensão na primeira metade do século XIX. O liberalismo político consiste na adoção da prática da representação parlamentar, formalizada em uma Constituição cujo fim é limitar os poderes do monarca. Para cercear o velho e sempre renascente absolutismo dinástico, o liberalismo político instaura um sistema de eleições em que os representantes devem ser *cidadãos-proprietários* com poder legislativo. No Brasil o liberalismo político serviu cabalmente à classe que fizera a independência e que congregava representantes da burguesia agrária e comercial das várias províncias. A representação provincial e nacional permitia a esses prepostos comandar os cordéis locais e influir na política geral da nova nação.

Ao lado desses componentes simétricos há um fundamento diferencial: na Europa vigora o trabalho assalariado (que substituiu a servidão rural e as corporações urbanas); no Brasil, vigora o trabalho escravo herdado da economia colonial.

Na Europa, a servidão rural e as corporações de artífices impediriam a plena expansão da indústria. Esta precisava absolutamente de mão-de-obra contratável e demissível livremente, sem as peias das relações herdadas da economia pré-capitalista. Na Europa o trabalho assalariado era fundamental, sobretudo se pensarmos nos desdobramentos da revolução industrial em países como a Inglaterra, a Holanda e a França.

No Brasil, onde não havia praticamente indústria, o trabalho escravo pôde reproduzir-se sem óbices, pois funcionava regularmente, sendo realimentado por novas levas de africanos que aqui chagaram em abundância sobretudo a partir da expansão cafeeira nas décadas de 1830 e 40.

Assim sendo, a exploração do trabalho escravo não colidia com as práticas do liberalismo econômico, pois este precisava do braço negro para produzir e exportar, nem com as práticas do liberalismo político, pois este era manipulado pelos senhores de engenho e fazendeiros de café que necessitavam ter assento nas câmaras legislativas.

Em outros termos: o liberalismo no Brasil não só não foi uma ideologia estranha, postíça ou deslocada, mas, pelo contrário, foi uma ideologia enraizada em nossa vida econômica e política, enquanto necessária à sua sobrevivência. “*It was freedom to destroy freedom*”, na frase incisiva de um dos maiores estudiosos da escravidão nos Estados Unidos, W. E. B. Du Bois.

A análise comparativa dos discursos liberal-escravistas brasileiros, cubanos e norte-americanos (no caso, dos fazendeiros de algodão do *Deep South*) aponta para convergências sintomáticas. Onde quer que uma oligarquia se tenha assentado em um sistema agroexportador, a sua ideologia se pautou pelo liberalismo econômico (que lhe garantia acesso ao mercado internacional), pelo liberalismo político (que lhe garantia acesso aos parlamentares) e pela intensificação do regime de trabalho escravo. Assim o exigiram as oligarquias do açúcar, do café e do algodão.

Uma tática liberal: a neutralização ideológica do traço impertinente

É instrutivo recordar o modo pelo qual a cultura liberal do Segundo Reinado trabalhou esse componente assimétrico e incorrespondente do modelo brasileiro quando comparado ao modelo europeu: a escravidão.

O liberal-escravismo produziu as suas racionalizações em dois momentos críticos para o sistema que defendia: em torno da questão do tráfico negreiro e por ocasião da batalha parlamentar que foi a proposta da Lei do Ventre-Livre encaminhada pelo gabinete Rio Branco.

Na realidade, a abolição do tráfico e a libertação dos nascituros significaram dois cortes decisivos na história da reprodução da força-de-trabalho. Era de esperar, portanto, que os defensores do regime excogitassem fórmulas retórico-ideológicas que avalizassem a sua permanência. O debate então travado entre escravistas e reformistas é um *corpus* documental que mereceria análise detida.

Valendo-me da linguagem da velha Retórica, eu diria que o procedimento da persuasão mais generalizado na defesa liberal da escravidão foi a metonímia: o uso da parte pelo todo. O que os escravistas pretendiam dizer era que o regime servia não só a uma determinada classe (no caso, aos proprietários), mas a toda a sociedade, incluindo-se nesta o próprio escravo.

O bem da nação é invocado em termos da honra e soberania quando deputados da Regência e do Segundo Império se insurgem contra a interferência da Inglaterra no tráfico brasileiro. Fala-se pela pátria, e os discursos ferem a nota do nacionalismo indignado.

Mais tarde, quando a pressão inglesa enfim prevaleceu sobre a convivência das autoridades municipais e provinciais que faziam vista grossa aos desembarques clandestinos de africanos, assinou-se a Lei Eusébio Queirós suspendendo o tráfico em 1850. Ora, são deste mesmo político, chefe de polícia do Rio e Ministro da Justiça do Império, estas palavras que transcrevemos da sua Fala à Câmara em 1852: “Senhores, se isso fosse crime, seria um crime geral no Brasil; mas eu sustento que, quando em uma nação todos os partidos políticos ocupam o poder, quando todos os seus homens políticos têm sido chamados a exercê-lo, e *todos são concordes em uma conduta* (grifo meu, A. B.), é preciso que essa conduta seja apoiada em razões muito fortes; impossível que ela seja um crime, e haveria temeridade em chamá-la um erro”.

Eusébio de Queirós descriminaliza a mesma atividade que fôra obrigado a coibir. E o faz em nome da totalidade da opinião política da nação.

Em 71, quando ia aceso o debate em torno da proposta Rio Branco, um deputado escravista *enragé*, Andrade Figueira, adotará o mesmo recurso à universalidade, convertendo em interesse geral o interesse particular: “Serei hoje *a voz dos interesses gerais*, agrícolas e comerciais, diante do movimento que a propaganda abolicionista presente imprimir à emancipação da escravatura no Brasil. Trata-se da conservação das forças vivas que existem no país e constituem exclusivamente a sua riqueza. É questão de *damno vitando*”.

A esses argumentos que procuram aglutinar todas as forças econômicas e políticas da nação, acrescentem-se as arengas de dois liberal-conservadores conseqüentes, Bernardo de Vasconcelos e José de Alencar: ambos comparam desfavoravelmente a vida dos operários ingleses à dos escravos brasileiros, mostrando portanto que, afinal de contas, a liberdade do trabalho assalariado é mais cruel do que a condição tutelada do cativo... (2)

Um problema e três respostas: a função das ideologias

Se é justa a hipótese marxista segundo a qual, na história, os problemas são formulados tão só quando há condições objetivas para fazê-lo, então entende-se o porquê das diferentes reações ideológicas que a crise da força-de-trabalho provocou nos anos que precederam a Lei Áurea.

Os dados do problema estavam na mesa. E os interessados os conheciam de perto e na pele. Em 1850 aboliu-se o tráfico. Em 1871 decretou-se a emancipação

dos nascituros. Restava aos fazendeiros o tráfico interno do Nordeste para São Paulo, Minas e Rio, o que se fez regularmente entre 1850 e 1880. Mas com o tempo as reservas só poderiam minguar.

Os liberais oligárquicos não tinham, pelo menos até 71, outra resposta se não a de manter, o quanto possível, a situação tal e qual. *Os representantes dos cafeicultores na Câmara votaram todos contra a Lei do Ventre Livre*. Promulgada a lei, a crise continuava iminente.

As respostas efetivas não tardaram a tomar forma.

Em torno de 70 os fazendeiros do café paulista articularam-se para criar um partido republicano. Quanto à *questão servil*, declararam prudentemente que era melhor dar tempo e, sobretudo, descentralizar as soluções. Parte deles começou a pensar seriamente em substituir o braço negro pelo do migrante europeu. Formou-se um discurso imigrantista (a que não estava ausente um traço racista), o qual exigia subsídios do Estado para importar a nova força de trabalho, e que só aceitaria libertar o escravo, *abandonando-o à própria sorte*, quando a subvenção chegasse e suprisse, de fato, as suas necessidades. Note-se que os republicanos paulistas eram e continuariam a ser liberais ferrenhos em matéria de política econômica (o exemplo de Campos Sales é probante); mas não dispensaram, quando oportuno, o auxílio financeiro do governo. Uma ideologia é sempre coerente *in verbis* e flexível *in rebus*.

A segunda resposta significativa partiu de intelectuais e profissionais liberais não-engajados diretamente na economia agroexportadora. A maioria desses militantes abolicionistas provinha do Nordeste onde, a partir da venda de escravos para o Sudeste, a situação do trabalho assalariado ganhava contornos próprios que dispensariam, a curto prazo, a manutenção do escravismo.

A essa opção devem-se a luta e o discurso de Joaquim Nabuco, defensor do “*novo liberalismo*”, expressão sua. Propõe a liberação total dos cativos, condição para que se criasse um Brasil democrático fundado na cidadania plena e no livre contrato de trabalho. Companheiros dessa bandeira foram André Rebouças, propugnador de uma “democracia rural”, Rui Barbosa e José do Patrocínio.

A solução proposta por Nabuco não incluía, ao menos imediatamente, uma política imigrantista, pois o seu objetivo era primeiramente fazer do cativo um trabalhador livre. O abolicionismo convertia-se em uma campanha pela implantação de um liberalismo pleno, tendo como pilar a vigência do trabalho assalariado. “Escravidão e indústria são termos que se excluam sempre”, diz em *O Abolicionismo*. O discurso liberal-democrático de Nabuco é simétrico e oposto ao discurso liberal-oligárquico de Bernardo de Vasconcelos que, desde os anos da Regência, se opunha a qualquer medida protecionista com relação à manufatura nacional, louvando-se na ortodoxia clássica de Adam Smith e Jean-Baptiste Say.

A terceira opção, que amadurece nos anos 80, é devedora do positivismo social de Auguste Comte. O seu nicho cultural abriga estudantes de Direito da Academia de São Paulo, mestres e alunos da Escola Politécnica do Rio e oficiais do Exército. O Apostolado Positivista exerce, dentro e fora das instituições universitárias e militares, uma influência intelectual e ética poderosa. A proposta abolicionista radical, *sem indenizações*, é sinal de ortodoxia comteana. Teixeira Mendes e Miguel Lemos rompem com a matriz francesa, em protesto contra a atitude tolerante de Laffitte para com um membro do Apostolado que ainda mantinha escravos em sua propriedade. E publicam em 1882 uma coletânea de textos abolicionistas de Comte, dedicando-a ao herói da rebelião negra do Haiti, Toussaint L'Ouverture.

Cada um desses ideários responde a um ponto de vista que dispõe de uma lógica própria e atuará nos limites das suas possibilidades em vista de determinados fins.

- A ideologia liberal-imigrantista, lastreada na hegemonia da exportação, terá a primazia e herdará os benefícios da proclamação do novo regime em 89: será o esteio da República Velha até 1930.

- O idealismo democrático de Nabuco e Rebouças, vinculado ao parlamentarismo monárquico, terá cumprido seus objetivos imediatos em 1888, mas não encontrou vias políticas para crescer e institucionalizar-se.

- O positivismo social enraizou-se em uma província atípica, o Rio Grande do Sul. Aqui uma economia diversificada, voltada em boa parte para o mercado interno, condicionou uma articulação peculiar de forças que acabou confiando o poder a um executivo local forte. O Partido Republicano Riograndense avocou a si a responsabilidade de interferir na sociedade civil com o fim de relativizar o poder dos estancieiros da Campanha, equilibrando-o com outros setores produtivos ou terciários alheios aos interesses do latifúndio: industriais, profissionais liberais, funcionários públicos, militares.

Vejo nessa tripartição ideológica um sinal da dialética das idéias em uma formação social que oscilava entre uma integração neocolonial e um modelo nacional.

Das três saídas, uma houve que não conseguiu cristalizar-se em estrutura partidária: o liberalismo democrático e progressista de Nabuco e de seus companheiros de jornada abolicionista. Era a única que fincava pé na generalização da cidadania e, portanto, da *plena representação*, e idealizava uma harmonia formal entre a expansão econômica da sociedade e a universalização do trabalho livre: “Neste ponto faço uma aliança com o futuro” – dissera Nabuco em discurso proferido no Parlamento em 30 de agosto de 1879, ano em que encetava a campanha pela abolição total do escravismo.

As outras duas soluções realizaram os seus objetivos, tendo por base organizações partidárias coesas e enxertadas em interesses tangíveis: o Partido Republicano Paulista e o Partido Republicano Riograndense.

Mas o que são idéias sem a força? Como sobrevive o espírito com as suas exigências éticas universais quando não se encarna em instituições? Luzes que brilham intermitentes. Fogo que arde por algum tempo e depois bruxuleia oculto na mente dos homens de pensamento para um dia, talvez, cintilar e arder de novo iluminado e aquecendo outros homens em outras situações?

A história do positivismo no Rio Grande (como a história, paralela, do *batllismo* uruguaio) é mina ainda inexplorada para refletir sobre os vínculos que se formam entre ideais e práticas efetivas. Alguns o chamam *cimento ideológico*, pois ligou as ações do partido dominante local. As propostas feitas por Júlio de Castilhos e seu discípulo Borges de Medeiros confirmam a verdade da metáfora.

Não posso me estender aqui por miúdo na história do Rio Grande republicano e positivista. É uma história que vai da proclamação do novo regime até a revolução de 30 chefiada pela “geração de 1907” (a expressão é de Joseph Love) e tem como nomes principais Getúlio Vargas, João Neves da Fontoura, Osvaldo Aranha, Lindolfo Collor, Flores da Cunha. Trata-se de um grupo intelectual e político que tomou por modelo as figuras de Júlio de Castilhos, um mito desde a sua morte precoce em 1903, e Borges de Medeiros, ambos comteanos ferrenhos. Só outra geração, a que fundara o Partido Republicano Paulista e comandou os cordéis da República Velha, terá conhecido a mesma coerência no discurso e na ação. Ambas foram em parte contemporâneas, sendo a paulista entre dez e vinte anos mais velha do que a gaúcha. Esta acabou substituindo aquela quando Getúlio alcançou o poder em 30 e marginalizou uma parcela da classe dirigente bandeirante.

O que importa, no contexto destas linhas, é lembrar que a doutrina de Comte, estudada por Castilhos na Academia de São Paulo e pregada pelo Apostolado do Rio, só se transformou em *cimento ideológico* quando um grupo partidário a assumiu com vistas a ordenar o aparelho político de uma província cujos caracteres sócio-econômicos diferiam do padrão exportador dominante no país.

Assim, o positivismo não foi, para o PRR, um ornamento retórico, um discurso postiço, uma ideologia exótica. O positivismo foi a ferramenta conceitual que ajudou a propor e a justificar, teórica e eticamente, algumas políticas públicas que fizeram da província gaúcha um laboratório do que seria o Estado intervencionista de 30 e 37.

Essa política foi *centralizadora* (o nome *ditadura* era um elogio e não um labéu na boca dos comteanos) no seu combate contra os liberais da Campanha.

Foi, aliás moderadamente, *antifundiária* ao cobrar impostos territoriais. Foi *protecionista* com relação à indústria urbana nascente, isentando-a sistematicamente de tributos. Foi estatizante com relação aos serviços públicos nos setores de educação primária, transporte e mineração. E foi *tuteladora* no trato da questão operária, dando-lhe um perfil ao mesmo tempo modernizante e autoritário, no que preparou as leis sociais ditadas por Getúlio Vargas a partir de 1931. Lindolfo Collor, o primeiro titular do recém-criado Ministério do Trabalho, é exemplo de intelectual positivista convicto e metódico.

Considerações finais: o passado e o presente

Republicanos gaúchos, apoiados nos *tenentes*, uns e outros de formação positivista, tomaram o poder nacional em 1930. Em torno da Assembléia Constituinte de 1934 os debates que se travaram entre os liberais e os intervencionistas tiveram como resultante uma Carta na qual a segunda opção ganhou razoável espaço, se comparada com a Constituição de 1891.

Eram tempos de crise mundial do liberalismo ortodoxo. O susto de 1929 apelara decisivamente para o papel dos governos como retificadores das desordens do mercado. *New Deal*, *Keynes*, *Labour Party*, *Front Populaire*. Planos quinquenais na União Soviética. Fascio na Itália. Corporativismo estatizante em Portugal e na Espanha...

Repetindo com Benedetto Croce que toda história é, de algum modo, contemporânea do historiador, perguntamo-nos o que está em jogo nos dias que correm às vésperas de uma reforma constitucional. Precisamente a opção neoliberal/neointervencionista nos campos da economia e sobretudo do trabalho. *Sempre a força do trabalho como divisor de águas*. E, em conexão com esse problema nuclear, a questão do papel do Estado na regulação da vida econômica.

Depois de termos atravessado anos e anos de um pensamento de esquerda estatizante, poderíamos supor que o embate atual se faça entre socialismo e neoliberalismo. Mas, historicamente no Brasil, não foi o socialismo que introduziu as leis intervencionistas ou tuteladoras. O princípio segundo o qual o Estado, “cérebro da nação”, deve coordenar as iniciativas econômicas, “prevendo para prover”, é um princípio de Comte. O ideal de que o proletário deva “ser incorporado à sociedade moderna” é um ideal de Comte. A idéia de que a sociedade perfeita será a sociedade industrial regida por filósofos, ou técnicos do saber-poder, – idéia que pode degenerar em tecnocracia – é uma aspiração de Comte, de um Comte ainda discípulo de Saint-Simon de quem foi secretário largos anos antes da ruptura. Não há nada de marxismo na construção do Estado brasileiro moderno realizada tenazmente por Getúlio Vargas e por seus ministros a partir de 30.

Trata-se de uma ideologia organicista pela qual o Estado é considerado a zona de equilíbrio da nação. O seu valor supremo é a ação de um Executivo “acima das classes sociais” na hora das decisões públicas. Todos são cidadãos da mesma república, e a todos e a tudo deve o governo administrar, diminuindo, quando for oportuno, o espaço político das antigas minorias dominantes para atender às demandas das maiorias emergentes ainda desorganizadas e carentes da orientação do Estado. A sindicalização compulsória que se seguiu à revolução de 30 ilustra bem essa tendência.

De todo modo, parece ter perdido maior importância determinar qual é a origem espacial de nossas ideologias. Origem não é determinação a não ser nos marcos de um pensamento mágico ou mecanicamente determinista. De onde quer que tenham vindo as nossas idéias sobre economia e política, o que importa é a função que exerceram na construção do nosso pensamento e da nossa práxis.

Notas

- 1 Desenvolvi mais amplamente o tema das relações entre poesia e ideologia nos capítulos O Encontro dos Tempos e Poesia Resistência de *O Ser e o Tempo da Poesia* (São Paulo, Cultrix, 1977, p. 111-192).
- 2 As racionalizações escravistas do nosso liberalismo não foram peculiares à situação periférica do Brasil: encontramos argumentação semelhante nos discursos de deputados liberais colonialistas com assento no Parlamento em Paris, nos anos de 1840. Ver V. Schoelcher, *Esclavage et Colonisation*, Paris, PUF, 1948. A conjunção de liberalismo e escravismo pode ser constatada nos editoriais dos grandes diários de Bordeaux, Nantes e Havre dessa mesma década; trata-se de cidades portuárias cujas burguesias se envolveram a fundo no tráfico negreiro. Cá e lá más fadas há. O que não deve causar estranheza se é verdadeira a frase de Sartre: “*Le colonialisme est un système*”.

Alfredo Bosi é professor de Literatura Brasileira na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP e editor da revista *Estudos Avançados*. É autor de *Dialética da colonização* (Companhia das Letras), entre outros livros.

Este texto foi apresentado pelo autor na aula inaugural dos cursos da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo em 7 de março de 1995.